

Maren R. Niehoffová
 PHILO OF ALEXANDRIA
 An Intellectual Biography

New Haven – London
 (Yale University Press) 2018, 323 str.

Život a myšlení Filóna Alexandrijského se v poslední době těší značnému zájmu, o čemž svědčí nejen množství studií i monografií, ale například také Filónovi věnovaná ročenka *The Studia Philonica Annual* nebo nově vznikající řada *The Philo of Alexandria Commentary Series*, obsahující nové anglické překlady Filónových děl s podrobnými komentáři.¹

Současný zájem o Filónovo dílo je spojen se snahou docenit jej jako samostatného myslitele, a překonat tak jistou marginalizaci, která je důsledkem Filónova zvláštního postavení na rozhraní různých myšlenkových světů. Jak známo, tento alexandrijský helénizovaný Žid se v rámci vlastní náboženské tradice velkého ohlasu nedočkal. V běžném povědomí je znám především jako inspirátor křesťanských autorů a jako takový je také

nejčastěji zkoumán, což s sebou však přináší dosti selektivní pohled. Jakožto filosof čelí zase Filón obviněním z eklekticismu, absence originality a širokého přebírání cizích myšlenek bez jejich dostatečného pochopení, a proto bývá také nezřídka pojmán spíše jako svědek helénistické filosofie než jako samostatný myslitel.

Jedním ze současných pokusů pochopit Filónovo dílo a docenit jeho roli v dějinách myšlení je kniha Maren R. Niehoffové *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography*. Jedinečnost této monografie spočívá především v tom, že přichází s návrhem vlastní (relativní a do jisté míry i absolutní) chronologie Filónových spisů, z jejíhož hlediska se snaží celé jeho dílo vyložit. K přesnějšmu zařazení tohoto díla do dobového kontextu pomáhá průběžně poukazování na paralely mezi Filónem a dalšími autory: římskými stoiky a představiteli tzv. druhé sofistiky,² raně křesťanskými autory včetně svatopisců,³ stejně jako autory židovskými. Kniha nabízí srozumitelný a pochopitelný obrázek, který má už jen proto jisté

¹ Dosud v této řadě vyšla Filónova díla *De opificio mundi*, *In Flaccum*, *De virtutibus* a *De agricultura*, srv. D. T. Runia, *Philo of Alexandria On the Creation of the Cosmos according to Moses: Translation and Commentary (Philo of Alexandria Commentary Series, 1)*, Leiden 2001; P. van der Horst, *Philo's Flaccus, The First Pogrom: Introduction, Translation, and Commentary (Philo of Alexandria Commentary Series, 2)*, Leiden 2003; W. T. Wilson, *Philo of Alexandria, On Virtues: Introduction, Translation, and Commentary (Philo of Alexandria Commentary Series, 3)*, Leiden 2011; A. C. Geljon – D. T. Runia, *Philo of Alexandria On Cultivation: Introduction, Translation, and Commentary (Philo of Alexandria Commentary Series, 4)*, Leiden 2013.

² Niehoffová užívá označení „druhá sofistika“ v širším smyslu a zařazuje do ní např. i Plútarcha.

³ Jsou to např. apoštol Pavel, autor *Lukášova evangelia* a *Skutků apoštolských*, Justin Mučedník nebo Órigenés.

předpoklady ovlivnit recepci Filónova díla. Cenou za tento výklad je ovšem vysoká míra zjednodušování a nevelká kritičnost při odvozování dílčích závěrů, z nichž je celý tento působivý obraz vybudován.

Podle Niehoffové byla rozhodujícím momentem Filónova intelektuálního vývoje jeho cesta do Říma. Výchozím bodem navrhované chronologie se tak stává jediná událost Filónova života, kterou můžeme bezpečně datovat (k protižidovskému pogromu a následné výpravě židovské delegace do Říma za císařem Gaiem došlo v roce 38 n. l.). Maren Niehoffová je přesvědčena, že Filón zůstal v Římě alespoň tři roky a že tento pobyt a s ním spojené setkání s římským stoicismem znamenal zásadní zlom v jeho myšlení (3).⁴ Pod vlivem římského intelektuálního prostředí pak Filón údajně sepsal významnou část svého díla, tedy nejen historické spisy reflektující zmíněné události (u nichž je časové zasazení vcelku nezpochybnitelné), ale také všechna svá filosofická pojednání a část exegetického díla. Ze spisů věnovaných interpretaci biblických knih⁵ spojuje

Niehoffová s Filónovým „římským“ obdobím tzv. výklad Zákona a s ním související spis *Život Mojžíšův*. Oproti tomu do Filónova mládí v Alexandrii klade alegorické komentáře ke knize *Genesis a Otázky a odpovědi*.

Jedním z argumentů pro tuto chronologii jsou díla Filónova vyjádření, jež Niehoffová spojuje s konkrétními historickými událostmi. Například zmínka ve (filosofickém) spise *Alexander (De animalibus)*⁶ týkající se výpravy, jíž se měl zúčastnit Filónův synovec Alexander, se podle autorky vztahuje k delegaci do Říma za císařem v roce 38 a povzdech v jednom z děl výkladu Zákona, ve spise *De specialibus legibus*, III,1–3, kde autor podotýká, že kvůli politickým aférám již nemá dost času na filosofii, má odkazovat k Filónovu zapojení do politických událostí v důsledku výše zmíněného pogromu. Dále je Niehoffová přesvědčena, že Filón pracoval vždy na jedné skupině spisů a následně začal pracovat na jiné, a že tedy obsahově a stylově blízká díla pocházejí ze stejného období (6 n.).

Patrně nejvýznamnější argument pro uvedenou chronologii se ovšem

⁴ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

⁵ Filónovy exegetické spisy se obvykle člení do tří skupin: 1) alegorické komentáře, v nichž Filón verš za veršem podrobně alegoricky interpretuje septuagintní překlad knihy *Genesis*, 2) knihy *Otázky a odpovědi* ke knihám *Genesis* a *Exodus* (*Quaestiones et solutiones in Genesim*, I–IV, a *Quaestiones et solutiones in Exodum*, I–II), dochované kromě zlomků pouze v arménském překladu, a konečně 3) výklad *Zákona*, toto označení se vžilo pro skupinu děl, v nichž Filón kombinuje převyprávění literárního smyslu s alegorickým výkladem a v nichž představuje *Pentateuch* především jako Mojžíšův zákon; k těmto spisům bývá přiřazován exegeticko-biografický spis *De vita Moysis* (*Život Mojžíšův*). Mnohá z Filónových exegetických děl se zřejmě ztratila a jiná možná pouze plánoval, ale nikdy nese-psal.

⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *De anim.* 54; citováno podle: Filón Alexandrijský, *Alexander vel de ratione quam habere etiam bruta animalia* (*De animalibus*), z arménštiny přel. A. Terrian, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, III, Paris 1988.

týká stylu a obsahu děl: Niehoffová tvrdí, že pobyt v Římě s sebou přinesl výraznou změnu Filónova myšlení i způsobu práce. Rané fázi jeho života, kdy působil v Alexandrii a byl ovlivněn zdejšími intelektuálními prostředím, je vlastní velmi podrobné komentování Písma, alegorický výklad ovlivněný především platonismem a přesvědčení o plně transcendentním Bohu, k němuž se lze přiblížit jedině sestupem do vlastního nitra. Oproti tomu v důsledku své cesty do Říma se Filón přesunul ke způsobu práce inspirovanému zdejšími myšlením, zejména římským stoicismem, pro nějž byl charakteristický zájem o historická a biografická díla, jistá míra ironie, přítomnost autora v textu, stoický výklad světa a také theologie, v jejímž centru stojí nauka o Bohu jako Stvořiteli, jehož existence je poznatelná ze stvoření (8–9, 242–244).

Po úvodu, v němž je stručně představena základní teze celé monografie, probírá Niehoffová v první ze tří hlavních částí knihy nejprve to, co považuje za pozdní díla pojící se s Filónovým římským obdobím, tedy jeho díla historická a filosofická. Druhá část je věnována výkladu Zákona a teprve v posledním oddílu se Niehoffová vrací před Filónovo římské období k dílům, která zasazuje do jeho mládí v Alexandrii, tedy k alegorickým komentářům a *Otázkám a odpovědím*. Jak už bylo řečeno, kromě představení a stručné interpretace Filónových děl s ohledem na jejich předpokládaný historický a kulturní kontext, účel sepsání a adresáty upozorňuje kniha také na řadu paralel mezi díly Filónovými a jinými spisy vytvořenými v podobné době, ať už jejich autory byli Filónovi

předchůdci, současníci nebo bezprostřední následovníci. Spíše než na přímý vliv jednoho autora na druhého se zde autorka snaží upozornit na podobný myšlenkový kontext.

S interpretací Filónových spisů začíná Niehoffová u historických děl *In Flaccum* a *Legatio ad Gaium*, jež obě popisují konkrétní dějinné události, totiž pogrom v Alexandrii a následnou delegaci k římskému císaři. Autorka je přesvědčena, že ani v těchto spisech Filónovi nejde tolik o historickou věrnost, nýbrž spíše o theologickou výpověď (39). Ačkoli je v nich řeč především o císaři Gaiovi, byla zřejmě vytvořena až za jeho následovníka Claudia. Negativní vylíčení minulého císaře ve spise *Legatio ad Gaium* tak mohlo být zcela v souladu s ideologií císařství v době vzniku díla (41). Niehoffová upozorňuje na to, že císař Claudius zajistil Židům náboženská práva, ale naopak upozadil jejich práva politická a občanská, a domnívá se, že právě z toho důvodu líčí Filón sebe sama jako nepolitického vůdce, který se při obhajobě židovského náboženství postavil tyranskému Gaiovi. Jistou podobnost můžeme podle Niehoffové vidět v některých Senecových dílech psaných za vlády Claudia, v nichž se filosofie (úzce provázaná s mučednictvím nebo alespoň vyhanstvím) stává Senecovi alternativou k imperiální moci Říma.

Ve Filónových filosofických dílech je podle Maren Niehoffové patrný odklon od dříve zastávaného platonismu ke stoicismu. Platón, dříve obdivovaný, začíná být nyní pod vlivem římského myšlení také kritizován. Ve spise *Alexander (De animalibus)* je to Filónův synovec, kdo zastává

platónské postoje, zatímco Filón sám již argumentuje ve prospěch stoického obrazu světa: hájí výlučnost lidské racionality a podstatnou odlišnost člověka od zvířete z hlediska rozumu a schopnosti volit si mezi dobrem a zlem (70–72).

Hlavní témata Filónových filozofických děl – lidská racionalita, Boží prozřetelnost, stvoření a svoboda – mají přesně odpovídat tehdejší římské filozofické diskusi (70–84). Stejně tak jí odpovídá Filónův důraz na praktickou etiku, soulad mezi slovy a skutky (84) nebo vylíčení Židů (a zejména elitních židovských skupin jako esénů nebo Therapeutů) v duchu ideálů římského stoicismu, tedy jako příkladu lidské lásky ke ctnosti, důvěry v prozřetelnost a svobody od vášní (85–88). Filón se snaží dokázat, že svět byl stvořen Bohem a nadále již existuje věčně, protože je chráněn a udržován Boží prozřetelností. V této souvislosti také odmítá stoickou myšlenku zániku světa v ohni a přiklání se v rámci stoicismu k těm autorům, kteří ji nezastávali. Židé jsou ve Filónových filozofických dílech odlišeni od Řeků a popsáni římskými pojmy. Podle autorky se jedná o první římskou interpretaci judaismu (89).

Další část monografie je věnována Filónovu výkladu Mojžíšova zákona a souvisejícímu spisu *Život Mojžíšův*

(*De vita Moysis*).⁷ Za charakteristický rys výkladu považuje Niehoffová důraz na stvoření. Ten je patrný již v knize *Stvoření světa (De opificio mundi)*, na jejímž konci uvádí Filón pět principů, které plynou z nauky o stvoření (autorka zde hovoří o „katechismu monoteismu“).⁸ Téma stvoření je ovšem podstatné nejen v úvodním spise, ale i v rámci celého výkladu. Podle Maren Niehoffové se zde ukazuje významný zlom, k němuž ve Filónově myšlení došlo: ve svých raných dílech (tedy v alegorických komentářích) Filón explicitně odmítá stoický důkaz Boha ze stvoření. Skutečné poznání Boha je možné jedině výstupem z tohoto světa a obratem duše do sebe samé (95). Filón údajně v této době jako první formuloval negativní teologii a zastával nauku o nepoznatelném Bohu překračujícím dobro i zlo (223). Oproti tomu ve výkladu Zákona stojí v centru monoteismus, jehož základem je víra ve stvoření (podle Niehoffové Filón přímo vynalezl teologii stvoření, 104): poznání stvořeného světa může člověka přivést k poznání jeho Stvořitele. Tento obrat byl podle autorky důsledkem Filónova opuštění platonismu (zdůrazňujícího Boží transcendenci) a jeho nahrazení římským stoicismem, podle něhož je Bůh stvořitelem světa (101). A tak zatímco podle alegorických komentářů

⁷ Otázku, jaký je vztah mezi tímto dílem a výkladem Zákona, Niehoffová sice zmiňuje, nijak podrobně se jí však nevěnuje. Pro potřeby své interpretace si vystačí s konstatováním, že *De vita Moysis* sice není přímo součástí výkladu, ale souvisí s ním a byl psán ve stejném kulturním a historickém kontextu.

⁸ Jedná se o tyto principy: 1) Bůh existuje, 2) Bůh je jeden, 3) svět vznikl, 4) svět je jeden, 5) Bůh pečuje o svět. Srv. Filón Alexandrijský, *De opif.* 170 (Filónova řecky dochovaná díla jsou citována podle edice *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I–VII, vyd. L. Cohn – P. Wendland, Berlin 1896–1926).

je Bůh plně transcendentní bytostí stojící nad veškerým stvořením, ve výkladu je chápán především jako demiurg (byť se Filón, oproti stoickým autorům, ani v těchto dílech nevzdává myšlenky jisté Boží transcendence, 99). Niehoffová je také přesvědčena, že právě víra v Boha Stvořitele a zájem o stvořený svět přivedly Filóna k větší politické a společenské angažovanosti (224).

Vedle theologických odlišností můžeme mezi ranými exegetickými díly a výkladem Zákona sledovat také rozdíl ve způsobu psaní: přechod od detailního průběžného komentáře k biografii. Jak upozorňuje Niehoffová, zájem o významné osobnosti je charakteristický jak pro část Filónova výkladu, tak pro jeho díla historická (což je další možný podpůrný argument pro časovou blízkost těchto děl). Takový způsob psaní pak má prozrazovat římské vlivy, jak to autorka dokládá podobnými postupy u Cicerona, Plútarcha, Senecy a dalších (110–120).

Překvapivý přechod od popisu Mojžíše jako krále v první knize Filónova spisu *Život Mojžíšův* k jeho pojetí jako velekněze a proroka ve druhé knize dává Niehoffová do souvislosti s přesunem důrazu z politické na náboženskou stránku Židů ve Filónových historických dílech, kterou již dříve vysvětlovala jako vstřícnou reakci na politiku císaře Claudia (120). Podobně je i ve Filónově spise *Josef (De Iosepho)* místo politické stránky akcentována spíše náboženská a morální rovina: patriarcha Josef je realizací stoického

ideálu vnitřně svobodného otroka, který ovládá své vášně (121–124). Vliv římského myšlení spatřuje Niehoffová též v proměně Filónova pojetí žen: zatímco v alegorických komentářích jsou ženy interpretovány jako symbol tělesnosti a smyslovosti, v historických dílech se již objevuje pozitivně pojatá ženská postava, a to Augustova žena Livia. Podobně i ve výkladu Zákona jsou ženy popsány ve směs pozitivně. Niehoffová je přesvědčena, že motivy zdůrazňované Filónem (např. vyzdvižení hodnoty manželství nebo ideál loajální manželky) odrážejí římskou diskusi o ženách a jejich roli ve společnosti (131–148). Další část výkladu Zákona následující po biografických spisech, tedy Filónovu interpretaci Mojžíšova zákona, považuje Niehoffová za reakci na Apiónovu kritiku židovství⁹ a za snahu přesvědčit širší římské publikum o hodnotě židovských zvyklostí. Filón interpretuje Zákon v intencích římského stoicismu: podstatou Desatera je podle něj naprosté odmítnutí vášní a život v souladu s přirozeností (149–170).

V poslední části knihy se autorka zabývá Filónovými alegorickými komentáři na knihu *Genesis* a jeho *Otázkami a odpověďmi* na knihy *Genesis* a *Exodus*, tedy díly, která podle jejího názoru Filón sepsal v Alexandrii jako poměrně mladý člověk. Detailní alegorické komentáře považuje za typické pro Alexandrii, kde vznikly systematické komentáře k Homérovi i židovské alegorizující výklady (173–177). Filón rozhodně neodmítal literární

⁹ Tohoto kritika židovského společenství známe především z pozdějšího apologetického spisu Josepha Flavia *Contra Apionem*. Niehoffová připomíná také jeho podíl na druhé, vůči Židům nepřátelské delegaci do Říma (165).

smysl, textové problémy se však pokoušel řešit pomocí alegorie, k níž podle jeho přesvědčení vedl čtenáře sám Mojžíš jako autor *Pentateuchu*. Zde vidí Niehoffová hlavní rozdíl mezi Filónovým a stoickým způsobem alegorického výkladu: stoikům nezáleželo na intenci autora textu, nýbrž se snažili odkrýt hlubší smysl, o kterém autor sám nevěděl, a to zejména pomocí etymologie. Filón sice také občas užívá etymologii, její vliv na jeho exegezi bývá však podle autorky přeceňován: u Filóna se jedná spíše o dodatečně ospravedlnění alegorického výkladu (177–181). Filónovo novum spatřuje autorka v zapojení sekundárních a terciárních textů. Užití veršů z proroků nebo Žalmů mu umožnilo odhalit hlubší, mystický smysl *Pentateuchu* (181–185; 189).

Dílo *Otázky a odpovědi* považuje Niehoffová za další fázi Filónovy exegetické práce navazující na alegorické komentáře. Podle ní se jedná o spisy spíše didaktické, v nichž je potlačena intertextová, esoterická linie. Filón zde na rozdíl od alegorických komentářů již neobhájí samu alegorii, patrně proto, že adresáti těchto spisů ji považovali za samozřejmou (185–189).

Alexandrijské období Filónova života je podle autorky charakteristické silnou platónskou inspirací: Filónův výklad Písma byl v této době ovlivněn zejména dialogem *Theaitétos*, z nějž

Filón převzal například myšlenku výstupu duše a jejího překročení tělesné oblasti (207). Namísto stoické představy poznání Boha jako Stvořitele z jeho stvoření Filón v této fázi svého myšlení vybízí čtenáře k tomu, aby se obrátili do svého nitra a zde se mystickým způsobem sjednotili s naprosto transcendentním Bohem (228).

Jakým způsobem se může navržená chronologie projevit v interpretaci Filónova myšlení, ukazuje Niehoffová například na nauce o Božím Logu. Za klíčový zdroj pro pochopení této Filónovy koncepce bývá totiž obvykle považován spis *Stvoření světa* (*De opificio mundi*), což vede ke zdůraznění stoických aspektů této Filónovy nauky. Niehoffová je ovšem přesvědčena, že *Stvoření světa* je pozdní spis a Logos se v něm objevuje bez dalšího vysvětlení, protože se jedná o pojem u Filóna již zavedený. Původ této nauky můžeme pochopit spíše z alegorických komentářů, konkrétně z prvního z nich (alespoň prvního nám dochovaného), kde se o Logu mluví v rámci výkladu inspirovaného platonismem a pythagorejskou naukou o číslech (217–223).¹⁰

Závěr třetí části monografie je věnován otázce stoických vlivů na díla kladená do Filónova alexandrijského období. Jakkoli je Niehoffová přesvědčena o spíše platónském a pythagorejském charakteru těchto spisů, nepopírá ani vliv stoicismu. Filónův postoj

¹⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *Leg. alleg.* I,16–21. *Leg. alleg.* I ovšem nemusí být prvním z Filónových alegorických komentářů. Autorka sama je přesvědčena, že Filón skutečně sepsal alegorický, dokonce dvousvazkový komentář ke *Gn* 1, který se nám však nedochoval, údajně proto, že nevyhovoval Órigenovi (viz *Appendix*, 2, 247–250). Otázku, proč by v takovém případě měl Filón uvádět Logos jako nový koncept teprve ve třetí knize alegorických komentářů, tedy v komentáři ke druhé kapitole *Gn* 219 n., si autorka neklade.

k němu však považuje za daleko kritičtější a diferencovanější (225–241).

Kniha *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography* nabízí celistvou interpretaci Filónova díla. Při výkladu jeho spisů stále přihlíží k době jejich vzniku, prostředí, v nichž byla sepsána a jimiž byla ovlivněna, stejně jako k předpokládaným čtenářům a cílům, které autor sledoval. Překračuje tedy pouhé zkoumání obsahu Filónových děl a snaží se je nahlížet prizmatem historického a intelektuálního klimatu, v němž vznikaly. To s sebou přináší zajímavý a neotřelý pohled na Filónovu práci. Přínosné je také upozorňování na různé podobnosti mezi spisy Filónovými a díly jiných autorů té doby.

Jak jsem však již zmínila výše, slabinou monografie je nedostatečná kritičnost k předkládaným postřehům a dílčím závěrům. Práce obsahuje řadu domněnek, které by mohly být pravdivé, ale rozhodně nejsou jisté. Autorka přitom tyto domněnky předkládá jako fakta anebo je nejprve představuje jako pouhé návrhy, ale následně s nimi jako s prokázanými fakty pracuje.¹¹ Čtenář se pak obtížně zbavuje dojmu, že tento působivý výklad Filónova intelektuálního vývoje je vybudován z příliš mnoha domněnek, jejichž síla spočívá spíše v tom, že podporují celistvý a dobře pochopitelný obraz Filónova života, než v jejich skutečné oprávněnosti.

Pochybnosti vyvolává již ústřední teze knihy, tedy určení doby a místa vzniku Filónových spisů. Není pochyb, že mezi jednotlivými druhy Filónových děl, zvláště mezi různými typy exegetických spisů, jsou značné rozdíly. Niehoffová je ovšem vysvětluje výše popsaným vývojem Filónova myšlení, aniž by se vyrovnala s alternativním (a ve filónské literatuře běžným) způsobem výkladu těchto rozdílů, který pracuje s předpokladem odlišných adresátů spisů. Autorka sama přitom připouští, že esoteričtější a náročnější alegorické komentáře mohly být určeny pro zasvěcené židovské čtenáře, zatímco výklad Zákona mohl být spíše uvedením pro širší (snad i nežidovské) publikum (8). Proč by pak rozdíly v exegetických spisech nemohly být vysvětleny jejich rozdílným zaměřením? Musíme nutně předpokládat, že různé skupiny spisů spadají do různých období Filónova života a dosvědčují dramatický vývoj jeho myšlení? Niehoffová také snad až příliš jednoduše ztotožňuje vliv římské kultury (zejména římského stoicismu) na Filóna s jeho pobytem v Římě, aniž by přesvědčivě vysvětlila, proč by mělo římské myšlení zůstat Filónovi v době, kdy pobýval v Alexandrii, tak dokonale utajeno.

Jak upozornil ve své recenzi Carlos Lévy,¹² jistý schematismus se projevuje také ve způsobu, jak je v knize

¹¹ Jako příklad je možné uvést autorčino přesvědčení, že se Filónův synovec Alexander zúčastnil delegace do Říma v r. 38 a že právě k ní se vztahuje zmínka v *De anim.* 54, nebo tvrzení, že Filón pracoval vždy na spisech jednoho druhu, pak tuto práci opustil a začal pracovat na dílech jiného druhu, a že tedy obsahuje a stylává podobnost vždy znamená i podobnou dobu vzniku (6 n.).

¹² Srv. C. Lévy, Maren R. Niehoff, *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography* [review], in: *Studia Philonica Annual*, 30, 2018, str. 183–190.

líčen rozpor mezi stoicismem a platonismem. Oba tyto filosofické směry se však v helénismu oboustranně ovlivňovaly a mísily, takže se s nimi Filón patrně nikdy nesetkal jako se dvěma podstatně odlišnými výklady světa.

Největší pochybnosti vzbuzuje monografie tam, kde vyslovuje silné závěry ohledně zásadní změny ve Filónově myšlení a dalekosáhlého vlivu, který jeho dílo mělo. Podle Niehoffové žádný jiný nám známý autor neprodělal tak dramatický vývoj a neovlivnil tak výrazně intelektuální diskusi jak na západě, tak na východě. Zatímco theologické názory mladého Filóna se postupně staly oblíbenými na řeckém východě, nikoli však v Římě, jeho pozdní theologie založená na stvoření se prosadila u autorů považovaných za pravověrně křesťanské (např. 10 n., 223 n., 243 n.).

Podívejme se trochu podrobněji na údajný dramatický zlom ve Filónově myšlení. Můžeme skutečně v jeho díle vysledovat posun od nauky o naprosto transcendentním Bohu, jehož lze poznat jedině překročením tělesnosti a sestupem do vlastního nitra, k teologii stvoření, podle níž právě poznáním smyslově vnímatelného světa lze poznat jeho Stvořitele?

Tato interpretace je velmi problematická. Jakkoli jsou mezi Filónovými výroky v různých dílech rozdíly (a Niehoffová má pravdu v tom, že je dobré jim věnovat dostatečnou

pozornost), jeho nauka o lidských možnostech poznání Boha se alespoň v základních rysech jeví napříč jeho dílem jako poměrně jednotná. Ve velmi hrubých rysech můžeme říci, že podle Filóna je z díla stvoření – tedy z toho, co je od Boha odlišné a co je na Bohu co do svého bytí závislé – možno poznat Stvořitele.¹³ Na základě stvořeného světa může tedy člověk dospět k závěru, že existuje jeho tvůrce. Toto poznání Boží existence Filón jasně odlišuje od poznání Boží podstaty, tedy toho, kdo Bůh je.¹⁴ K poznání Boží podstaty však nevede ani překračování smyslově vnímatelného světa. Lidský intelekt sice může vystoupit do inteligibilní oblasti, pokud se však pokusí pohlédnout na Boha samého, je oslněn a oslepen příliš jasnými paprsky – tak to Filón říká v alegorických komentářích i v rámci výkladu Zákona.¹⁵

Ve snaze zdůraznit rozdíly mezi různými druhy Filónových exegetických spisů vyzdvihuje Niehoffová vždy jen jednu část Filónova výkladu a vytváří tak falešné protiklady. Ukažme si to na jednom příkladu. Důkazem Filónova měněního se názoru na to, jakým způsobem lze poznat Boha, má být mimo jiné interpretace Abraháma ve spise *De migratione Abrahami*, který patří mezi alegorické komentáře, a v díle *De Abrahamo*, které je součástí Filónova výkladu Zákona. Zatímco ve spise *De Abrahamo* je podle autorky Abrahám tím, kdo pozoruje stvoření

¹³ O možnosti takového poznání Boha se Filón zmiňuje např. v *Leg. alleg.* III,98 n. Niehoffová toto místo uvádí v pozn. 6 na str. 262 (jedná se o poznámku ke str. 95), ovšem pouze jako doklad toho, že Filón v alegorických komentářích mluví o laskavé péči Boha jako Stvořitele.

¹⁴ Srv. např. Filón Alexandrijský, *De post. Caini*, 168; *De spec. leg.* I,20–49.

¹⁵ Srv. Filón Alexandrijský, *De fuga et inven.* 164 n.; *De opif. mun.* 70 n.

a rozpoznává Boha v jeho řádu, tedy kdo (v duchu stoicismu) dospívá k poznání jediného Boha jako demiurga na základě argumentu ze stvoření, ve spise *De migratione Abrahami* Abrahám naopak při hledání Boha překračuje všechno tělesné a transcendentního Boha se ani nepokouší hledat ve stvoření, nýbrž obrací se do sebe a své mysli. Tyto dva postoje stojí podle Niehoffové v ostrém protikladu (102 n.).

Když se však na Filónův popis Abrahámovy putování – přesněji řečeno jeho odchodu z Chaldeje do Cháranu a následné opuštění Cháranu – podíváme podrobněji, mnoho odlišností zde nenalezneme.¹⁶ V obou zmíněných spisech interpretuje Filón Chaldejskou zemi (protože Chaldejci jsou známi svým astrologickým zaměřením) jako přesvědčení, že existuje jen viditelný svět, který je sám Bohem, případně v sobě Boha obsahuje.¹⁷ Boží pokyn odejít do Cháranu (Filón zde jméno Cháran etymologicky vykládá jako „díry“, což chápe jako „ložiska smyslů“)¹⁸ je v obou spisech interpretován jako výzva k tomu odvrátit se od zkoumání světa a nebeských těles a raději reflektovat „malý kosmos“, tedy sebe sama – pozná-li člověk, jakým způsobem je vládcem jeho těla a smyslů intelekt, který je sám o sobě neviditelný, může pochopit, že také celému světu vládne neviditelný Bůh.¹⁹ Bůh se ovšem od lidského intelektu zároveň významně

liší, neboť je tvůrcem světa, a je tedy vůči světu transcendentní, zatímco lidský intelekt je uzavřen v těle jako v nádobě.²⁰ Abrahámův odchod z Cháranu je následně vyložen jako překročení smyslů při hledání Boha, který se smyslovému poznání vymyká.²¹

Již na tomto shrnutí vidíme, že mezi interpretací této části Abrahámovy putování v alegorických komentářích a ve výkladu Zákona nejsou příliš velké odlišnosti. Kromě toho si můžeme všimnout, že je (patrně nikoli jen v rámci Filónova myšlení) absurdní stavět proti sobě pojetí Boha jako Stvořitele a pojetí Boha jako plně transcendentní bytosti.

Je pravda, že Filónova nauka o poznání Boha je poměrně komplikovaná a různá jeho vyjádření nelze vždy jednoduše uvést v soulad. A je také pravda, že ve výkladu Zákona je zdůrazněno téma stvoření a lidská schopnost poznat, že svět má Stvořitele. Usuzovat z toho ovšem, že Filón v nějakém okamžiku svého života dramatickým způsobem změnil názor na to, zda a jak mohou lidé poznat Boha, se na základě dochovaných textů nejeví jako oprávněné.

Kniha Maren Niehoffové *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography* je pozoruhodným příspěvkem k filónskému bádání, přináší neotřelý pohled na Filónův život a dílo a také celou řadu velmi inspirativních podnětů. Varuje nás před příliš rychlým

16 Srv. *Gn* 12,1–4 a Filón Alexandrijský, *De migr. Abr.* 176 n.; *De Abr.* 67.

17 Srv. Filón Alexandrijský, *De migr. Abr.* 178 n.; *De Abr.* 69.

18 Srv. týž, *De migr. Abr.* 187 n.; *De Abr.* 72.

19 Srv. týž, *De migr. Abr.* 184–186; *De Abr.* 73–76.

20 Srv. týž, *De migr. Abr.* 193.

21 Srv. týž, *De migr. Abr.* 195; *De Abr.* 76–80.

spojováním výroků z různých Filónových spisů a také upozorňuje na širší kontext Filónova díla, a to jak „alexandrijský“, tak „římský“. Je tedy škoda, že se autorka tak často nechává strhnout k velkolepým, avšak

nedostatečně podloženým závěrům, protože tím je důvěryhodnost této v mnoha ohledech pozoruhodné monografie značně snížena.²²

Markéta Dudziková

²² Tato publikace byla připravena za finanční podpory Grantové agentury České republiky prostřednictvím grantu *Vztah mezi nestvořeným Bohem a stvořenými bytostmi podle Řehoře z Nyssy v návaznosti na alexandrijskou biblickou exegezi*, č. 19-18046S.